

Contributi/1

El canon filosófico y la reescritura de la exclusión femenina*

Elena Nájera

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 12/09/2019. Accettato il 01/02/2020.

THE PHILOSOPHICAL CANON AND THE REWRITING OF FEMININE EXCLUSION

This paper explores the leeway that the conventional history of philosophy has given women who have chosen to devote their time to this discipline. The canon is first analysed as a normative operation of inclusion/exclusion that develops in continuity with social life and the structural prejudices shaping it. This is followed by a discussion on how women philosophers should be incorporated, insisting on the constraints that the reconstruction of an exclusively female parallel legacy may involve. This issue leads to the critique of the historiographical foundations on which the canon rests and calls for a more diversified and polyphonic rewriting of the tradition. In sum, the intention here is to *situate* the philosophical discourse, underscoring its commitment to certain interests that should be currently aligned with the affirmation of pluralism.

Introducción

La palabra *filosofía* parece contener en su hechura etimológica una aspiración desinteresada al saber. Sin embargo, esta promesa, como la que guarda cualquier concepto, tiene su propia historia y, por lo tanto, sus circunstancias. Se deposita en los diferentes catálogos de obras que se han ido considerando esenciales o imprescindibles para dibujar los contornos de la disciplina, pero la confección de estos excede lo meramente especulativo y no puede eludir una *auto-reflexión* crítica más amplia. Desde este ángulo *metafilosófico* cabe advertir que el canon descansa sobre un dispositivo normativo complejo que ha ido sancionando tanto la inclusión reiterada de ciertos nombres como la exclusión de otros. Lo primero ha acabado desembocando en la consolidación de una

* Este trabajo ha sido realizado en el marco de los Proyecto I+D+I *Gobierno de sí y políticas de la subjetividad en el contexto de la crisis de la racionalidad neoliberal* (FFI2016-76856-R) y *Género, compromiso y trasgresión en España, 1890-2016* (FEM2016-76675-P), financiados por el Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España.

secuencia central de corrientes y pensadores que concentra las señas de identidad de este campo de estudio y en torno a la que se organizan los manuales y las programaciones escolares. Lo segundo, no obstante, indica el desplazamiento de ciertas autorías a un margen que se ha desacreditado como poético, heterodoxo, místico, particular, privado..., dentro de un inventario muy diverso según lo que en cada momento se ha considerado lo *no filosóficamente relevante*.

Las siguientes páginas se proponen como objetivo explorar uno de estos espacios laterales del repertorio convencional: el espacio reservado a las mujeres que se han dedicado a la filosofía. En la memoria panorámica de la disciplina, ciertamente, apenas irrumpen algunas de ellas y sus aportaciones suelen asumirse diferenciadamente, siempre en el plano secundario de las figuras menores, como excepciones o voces aisladas. Esta singularidad se recorta además sobre el trasfondo del imaginario sexista –cuando no explícitamente misógino– que puede rastrearse desde la antigüedad. En colaboración con él, y tras correr un velo de presunta neutralidad, el sujeto pensante se ha mimetizado tradicionalmente con el varón que ejerce *de facto* la ciudadanía –como evidencia paradigmáticamente, por ejemplo, la diferente educación que según Rousseau ha de recibir Émile con respecto a Sophie, a quien en plena ilustración se la sigue acompañando hasta la silenciosa esfera privada–. Pero justamente por ello *la filósofa* no ha dejado de actuar como una suerte de personaje conceptual extremo expuesto ora al panegírico –el caso de Hipatia– ora a la caricatura –*les femmes savantes* retratadas por Molière– que ha contribuido a definir negativamente en cierta medida los límites, los intereses y las condiciones de la práctica filosófica.

Partiendo de esta constatación, el presente trabajo plantea la necesidad de avanzar hacia otra concepción más inclusiva de la historia de la filosofía occidental, defendiéndose la tesis de que las intervenciones que han hecho las mujeres no son un exceso difícil de reabsorber, sino un elemento constitutivo del propio proceso de desarrollo de las ideas desde la época antigua hasta la contemporánea. Se comenzará analizando la operación normativa que se pone en juego en el canon con el fin de advertir que el reconocimiento de la figura del filósofo tiene condiciones de posibilidad que se concretan en continuidad con la vida social y los prejuicios estructurales que la modulan. Seguidamente, se discutirá cuál ha de ser la vía de incorporación de las pensadoras insistiéndose en la limitación que puede suponer la reconstrucción de un legado paralelo exclusivamente femenino. Esta cuestión se enlazará con la crítica del esquema historiográfico sobre el que descansa la representación canónica y conducirá a la reclamación de una reescritura de la tradición más diversificada y polifónica y, por tanto, con mayor capacidad de integración. Se trata, en definitiva, de *situar* el discurso filosófico señalando tantos sus sesgos como sus circunstancias ético-políticas que lo comprometen inexcusablemente con los intereses del presente. Atendiendo a estos se planteará por ello, finalmente, que la historia de la filosofía ha de responder hoy a la demanda de reparar en la pluralidad visibilizando, como uno de sus hilos, las voces de las filósofas.

1. La norma y sus prejuicios

La voz griega *kanón* está emparentada con *kanna* —que a su vez se remite a los términos hebreo, arameo, babilónico y sumerio que hacían referencia a un tipo de caña utilizada para fabricar varas o palos rectos— y literalmente nombraba una regla empleada en arquitectura¹. Lo que se alude hoy como canon textual conserva este poso etimológico y, figuradamente, contiene una medida —que aspira a ser precisa— de lo que es una disciplina ofreciendo un criterio a través de una serie de títulos y nombres. No se trata, por lo tanto, de una simple lista a la que pueda agregarse cualquier ejemplo, sino de un modelo con efectos normativos. Ello implica que traza un límite entre lo que debe distinguirse como fundamental o paradigmático y lo que debe, o bien emplazarse a los márgenes de lo menor y anecdótico, o bien directamente descartarse. Esta operación de inclusión/exclusión es compleja y se desarrolla en diferentes planos. En primer lugar, parece funcionar de manera interna al propio campo de estudio concretándose en una cadena coherente de argumentos y contrargumentos que da cuerpo a su tradición. Sin embargo, la imagen de conjunto dista de ser compacta y la mirada cuidadosa no puede dejar de enfocar una recalcitrante heterogeneidad entre sus diferentes eslabones que pone en evidencia, en definitiva, que la filosofía es en sí misma susceptible de múltiples sentidos². Sus contornos acusan por ello una permeabilidad polémica e históricamente variable que resulta expresiva de su intrínseca diversidad en lo que respecta a corrientes, estilos, géneros, objetivos...

Pero, en segundo lugar, cabe advertir que esta pluralidad constitutiva se organiza y restringe en función de ciertos elementos que desbordan lo meramente especulativo puesto que el escalpelo del canon está en línea con los intereses que modulan la vida colectiva en un momento dado. A pesar de la impresión de asepsia, el orden de las razones no se compone o descompone en un escenario políticamente neutro, sino en el difuso y variado espacio de las dinámicas de dominación, un espacio que no sólo tolera la inercia, sino también la oposición y la contestación³. El poder y la posibilidad de resistencia al mismo articulan las prácticas discursivas y en la gestión de la memoria cultural están ambos fenómenos implicados. Habida cuenta de ello, cada época ha manejado su propia regla filosófica y ha perfilado en cualquier caso desde las circunstancias del presente la figura del filósofo, lo que permite dar cuenta de la secuencia de modificaciones a la que ha estado sujeto el canon y el anacronismo en la inclusión de algunos de sus nombres.

Así, el reconocimiento político, académico y social del que gozaron quienes hoy consideramos los grandes pensadores ha sido desigual y, de hecho, la marginalidad y el antagonismo fueron notas recurrentes en muchas trayectorias. Una muestra la podría dar Sócrates, acorralado por las instituciones demagógicas

¹ Cf. J. Assmann, *Historia y mito en el mundo antiguo*, Madrid 2011, pp. 99ss.

² Cf. J.L. Moreno, *La norma de la filosofía. La configuración del patrón filosófico español tras la Guerra Civil*, Madrid 2013, pp. 18ss.

³ M. Foucault, *Un diálogo sobre el poder*, Madrid 2004, pp. 97ss.

de la polis; o Descartes, cuyo pensamiento no acabó de encontrar acomodo en un contexto universitario que no se había desprendido de las obligaciones de la escolástica; o Nietzsche, quien se declaró intempestivo frente a las rutinas morales que imponía la sociedad de masas. Ciertamente, también es posible dar con ejemplos de una mayor sincronía y recuperar semblanzas más institucionales: como la de Kant, quien advertía además ya en el presente los indicios de una época de ilustración; o la de Hegel, que proyectaba oficialmente en su vieja Europa la reconciliación cumplida entre la realidad y la razón. Pero, independientemente de la suerte que corrieron sus respectivas obras en vida, todos estos autores son distinguidos hoy como clásicos y vertebran *de iure* el canon. Sin duda, a pesar de los contrastes que presentan sus producciones tanto en lo que respecta a la forma como al contenido, exhiben el inapelable *aire de familia* asociado al título de filósofo: disertan entorno a una serie de problemas que se consideran específicos de la disciplina, concuerdan en el uso de determinados conceptos y esquemas, gastan referencias textuales que se asumen como clave, son ellos mismos recurrentemente citados...

Sin embargo, dicho título también tiene unas condiciones materiales en un sentido amplio y tanto su visibilidad como su accesibilidad guardan relación con una determinada posición social y son, por tanto, coherentes –diciéndolo con P. Bourdieu– con cierto *habitus*. Este término alude a las matrices de percepción, apreciación y acción que quienes comparten un modo de vida ponen en juego de una manera en buena parte *impensada*⁴. De acuerdo con ello, el ejercicio filosófico queda ubicado en continuidad con la vida en común, subrayándose su compromiso implícito con una serie de presupuestos ético-políticos. Su legitimación ha de remitirse, en consecuencia, a un entramado de valores que no puede desentenderse de las dinámicas institucionales ni desvincularse abstractamente de las jerarquías, asimetrías y brechas subyacentes e inherentes al contexto público en el que se distribuye el reconocimiento intelectual y profesional. En un sentido convergente, M. Fricker advierte cómo la vigencia de determinados prejuicios consigue reducir determinados individuos a un estado de falta de crédito o autoridad que bloquea su ingreso en la categoría de sujeto de conocimiento. Se incurre así en una *injusticia epistémica* que consigue representar a algunas personas en contra de sus intereses, impidiendo que se conviertan en quienes aspiran a ser e incidiendo, por lo tanto, negativamente en su identidad⁵.

En este marco analítico en el que se evidencia la relación de interdependencia que guarda la autoridad epistémica con los patrones sociales de dominación, puede llevarse a cabo una aproximación al problema de la exclusión femenina en lo que concierne al canon filosófico. Por una parte, en las elaboradas reflexiones sexistas y misóginas que se han sucedido en la historia de la disciplina se localiza

⁴ P. Bourdieu, *Les sciences sociales et la philosophie*, «Actes de la recherche en sciences sociales», vol. XLVII-XLVIII, 1983, pp. 45-52. Cfr. P. Bourdieu, *La distinción*, Madrid 1988, pp. 169ss.

⁵ *Ibid.*, p. 269. Cf. también R. Langton, *Feminism in epistemology. Exclusion and objectification*, en *The Cambridge Companion to Feminism in Philosophy*, Miranda Fricker & Jennifer Hornsby (eds.), Cambridge 2000, pp. 132ss.

una buena muestra de la práctica de la *injusticia testimonial* que opera cuando desde un punto de vista parcial se otorga a alguien un grado de credibilidad disminuido y que ayuda a explicar las dificultades –cuando no la imposibilidad– con las que se ha encontrado el reconocimiento de las colegas mujeres⁶. Pero Fricker habla también de una forma de *injusticia hermenéutica*, que es previa e indicativa de un sesgo estructural en los recursos de interpretación colectivos, que consigue desplazar sistemáticamente a ciertos grupos a un estado de inferioridad o invisibilidad⁷. Este concepto permite identificar, en un nivel más básico, la fórmula patriarcal que el *habitus* compartido valida y aplica. En él actúan, en efecto, de manera sutil y tácita esquemas simbólicos en los que se ha incorporado el enfoque masculino como una suerte de «trascendental histórico», un inconsciente androcéntrico que se impone como neutro y que se legitima por las mismas prácticas que condiciona⁸. Este mecanismo funda un acuerdo profundo entre las pautas epistemológicas y las sociales que resulta operativo y productivo sin necesidad de una conciencia expresa del mismo⁹. Y es en este tejido de prejuicios estructurales donde se genera *la norma* de la filosofía que facilita que ciertos estudiosos se conviertan en filósofos y obstaculiza que otros y otras consigan serlo.

La filosofía se descubre bajo esta perspectiva como una disciplina con sesgo de género. Se trata de un *autodiagnóstico* al que se ha llegado además desde tradiciones muy diferentes y que se ha prestado por ello a usos también diversos. J. Derrida introducía en 1968 la voz *falogocentrismo* para evidenciar la indisociabilidad entre la visión logocéntrica y la falocéntrica que define el orden simbólico predominante. Del término se han apropiado teóricas feministas de filiación postmoderna como L. Irigaray, que lo aprovechó para reivindicar la diferencia femenina como lo excéntrico al logos¹⁰. En otro frente, el de la

⁶ En *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Barcelona 1985, Celia Amorós aborda los casos de Aristóteles, San Agustín y Kant, pp. 72ss. G. Fraisse en *La lucidez de los filósofos* estudia cómo la diferencia sexual es un problema filosófico explícito a partir del siglo XIX en el marco de la reflexión sobre el sujeto pensante y en el contexto del debate social sobre la igualdad. Las posiciones de Kant, Fichte, Schopenhauer o Kierkegaard serían a su entender expresivas de la conciencia de la necesidad de abordar la cuestión de la emancipación sin querer asumir el feminismo. En el siglo XX pensadores como Derrida o Levinas asumirían ya la legitimidad de esta causa. El texto está recogido en F. Birulés (comp.), *El género de la memoria*, Pamplona 1995, pp. 133-153. Cfr. también F. Birulés (comp.), *Filosofía y género. Identidades femeninas*, Pamplona 1992 y W. Tommasi, *I filosofi e le donne. La differenza sessuale nella storia della filosofia*, Mantova 2001. Sobre la construcción del discurso de la dominación masculina en la cultura occidental puede leerse el ensayo de Y. Calvo, *La aritmética del patriarcado*, Barcelona 2016. Y sobre las diferentes estrategias desplegadas para ignorar y menospreciar las autorías femeninas, el de J. Russ, *How to Suppress Women's Writing*, Texas 1983.

⁷ M. Fricker, *Injusticia epistémica. El poder y la ética del conocimiento*, Barcelona 2017, pp. 17ss.

⁸ P. Bourdieu, *La domination masculine*, París 1998, pp. 53ss. Cf. también M. Le Doeuff, *Le sexe du savoir*, París 1998.

⁹ M. Fricker, *Fault and No-Fault Responsibility for Implicit Prejudice – A Space for Epistemic Agent-Regret*, en *The Epistemic Life of Groups: Essays in the Epistemology of Collectives*, M.S. Brady & M. Fricker (eds.), Oxford 2016.

¹⁰ L. Irigaray, *Speculum de l'autre femme*, París 1974. J. Derrida utiliza el término «falogocentrismo» en *La pharmacie de Platon*.

reflexión ilustrada acorde al feminismo de la igualdad, Celia Amorós acuñaba en 1985 el rótulo de *razón patriarcal* para denunciar cómo la filosofía, a pesar de ser un «discurso presuntamente representativo de la especie humana», ha excluido sistemáticamente de él a la mujer en connivencia con una ideología sexista que ha contribuido así mismo a normalizar¹¹. El sujeto del logos filosófico no ha sido, en definitiva, un sujeto indeterminado y de perfil universal, sino una sucesión de sujetos históricamente situados y atravesados por asimetrías estructurales como la que constituye el patriarcado.

Teniendo en cuenta este escenario, pero activando el interés en avanzar hacia una representación integradora de la disciplina, se trataría entonces de definir una vía que permita rehabilitar de una manera estable y significativa las intervenciones de las filósofas. La recuperación de este elemento impensado del canon no puede dejar de valerse de los propios recursos críticos que este ha proporcionado —como ejemplificará la alusión puntual al cartesianismo— y tampoco debe renunciar a la igualdad como horizonte normativo. Por ello, se va a cuestionar la estrategia —hasta ahora preferente— que consiste en disponer en paralelo dos cronologías, una masculina y otra femenina, para insistir seguidamente en la necesidad de revisar el esquema historiográfico que tradicionalmente se ha manejado y que puede constreñir y lastrar una y otra.

2. La inclusión y sus vías

Cabe recordar que a cualquier tentativa de inclusión se le pueden plantear objeciones razonables. Una de ellas pasa por sostener que el proyecto de descubrimiento y restitución de autorías femeninas equivale a sortear el propio proceso de regulación de una disciplina en la que las mujeres no han podido tener más protagonismo porque no disfrutaban de él en el espacio público en el que se han organizado históricamente los saberes. Forzar la introducción de ciertos nombres daría como resultado, bajo esta perspectiva, una historia de la filosofía artificiosa y distorsionada. Para no caer en ello, se insta a suscribir la alineación canónica, pero añadiéndose el objetivo de mostrar justamente a través de ella el androcentrismo del que ha adolecido. Se trataría, así pues, de estimular la autocrítica y ganar conciencia de las condiciones de producción y reproducción de este campo de estudio, así como de los límites ético-políticos de las argumentaciones desplegadas. En esta línea revisionista podría encajar, por ejemplo, la serie *Re-reading the Canon* que desde 1994 ha dedicado más de treinta volúmenes a la reinterpretación en clave de género de las grandes voces del pensamiento occidental: desde Platón y Aristóteles a Merleau-Ponty y Derrida, pasando por San Agustín, Maquiavelo, Hobbes, Rousseau, Adorno, Foucault, Quine...¹² Este enfoque permite así mismo comprobar —como se apuntaba— en qué medida la propia historia de la filosofía proporciona una

¹¹ C. Amorós, *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, pp. 24-25.

¹² De la edición de la serie se encarga Nancy Tuana en Penn State University Press.

serie de herramientas metodológicas y conceptuales que no sólo sirven a los propósitos de sus autores, sino también a otros por ellos insospechados como los que incorpora el feminismo.

Sin embargo, las aproximaciones críticas a la tradición deberían ser compatibles con la exploración e ilustración de los espacios opacos y velados que negativamente también la definen. El ensanchamiento del repertorio no debe pasar, no obstante –como a veces se presenta la cuestión ridiculizándola–, por adjuntar cualesquiera voces menores con el objetivo de cumplir con una cuota, sino por integrar contribuciones relevantes de pensadoras que quedaron excluidas en el cierre patriarcal de la disciplina. Se trata de poner en juego – en los términos del marco de análisis arriba esbozado– una suerte de *justicia hermenéutica* que permita apreciar la inteligibilidad de estas figuras y contrastar sus aportaciones. La inclusión en cualquier caso ha de implementarse a partir de la investigación hasta hoy acumulada y también actualmente en curso sobre la filosofía hecha por y sobre las mujeres. Como uno de sus capítulos, el feminismo filosófico –en el que se integran autores varones¹³– se ha consolidado como una línea de trabajo decisiva dentro de las teorías críticas de la sociedad. Sin embargo, las intervenciones femeninas, que no necesariamente giran en torno a ese núcleo temático –aunque implícitamente ilustran un afán igualitarista–, son un campo abierto todavía a múltiples incursiones que seguirá sacando a la luz nombres y textos.

Repasando algunos datos se cae en la cuenta, de hecho, de que la revisión del canon desde el punto de vista de género es un proyecto reciente. Por ejemplo, la tercera edición del *Diccionario de Filosofía* de J. Ferrater Mora contenía en 1951 las entradas de Hipatia de Alejandría y de María Zambrano, aunque para remitirlas a las de Ortega y Gasset y neoplatonismo, respectivamente. La sexta edición de 1979 les daba artículos propios a ambas y también a Rosa Luxemburg, Edith Stein, Simone Weil, Lúbov Isaakovná Akselrod, Lizzie Susan Stebbing, Susanne Katharine Langer, Anneliese Maier, Mary Brenda Hesse. Simone de Beauvoir tuvo que esperar hasta 1994. En el contexto anglosajón, la edición de 1967 de la *Encyclopedia of Philosophy* no incluía en su índice a autora alguna, mientras que la *Routledge Encyclopedia of Philosophy* de 1998 contempla ya una amplia lista de pensadoras que cubren los siglos que median entre Hipatia y Beauvoir admitiendo a Anne Conway, Isabel de Bohemia, Mary Wollstonecraft...¹⁴. La serie *Re-reading the Canon* citada más arriba ha ido incluyendo también en sus volúmenes a Mary Astell, Mary Wollstonecraft, Beauvoir o Arendt.

¹³ El feminismo ha urgido a la elaboración de una genealogía filosófica alternativa con la que poder entroncar su proyecto que ha visibilizado muchas voces femeninas. En esta línea se han planteado por ejemplo los trabajos de L. López McAlister (ed.), *Hypatia's Daughters. Fifteen hundred years of Women Philosophers*, Indiana 1996 y de R.M. Rodríguez Magda (ed.), *Mujeres en la historia del pensamiento*, Barcelona 1997. Como iniciativa historiográfica pionera en el contexto español merece citarse la *Antología del feminismo* de A. Martín-Gamero, Madrid 1975, en la que se recogen textos de filósofas y filósofos entre los siglos XVII y XX.

¹⁴ Cf. Ch. Witt, *Feminist interpretations of the Philosophical Canon*, «Signs», XXXI, n. 2, 2006, pp. 537-552.

En lo que llevamos de siglo XXI es indudable que se han multiplicado las iniciativas editoriales sobre filósofas, que los estudios sobre ellas han aumentado y que en las programaciones docentes comienzan a regularizarse algunos de sus nombres sobre todo cuando se aborda el período contemporáneo. No forma parte de los objetivos de estas páginas —ni tendrían espacio para ello— hacer recuento de este ingente trabajo, pero sí reparar en su impacto en la representación panorámica de la disciplina. La cuestión que se ha de debatir entonces es el efecto que estas adiciones tienen en la comprensión de nuestro campo de estudio y, por lo tanto, en qué sentido se normalizan en el canon. La reescritura del mismo no puede reducirse a *añadir* sin más mujeres, por muy notables que hayan sido sus aportaciones. Así pues, el paso de una historia de la filosofía sin mujeres a una historia de la filosofía inclusiva no puede detenerse en la incorporación excepcional de pensadoras ni tampoco en la incorporación de pensadoras excepcionales, sino que ha de aspirar a introducir de manera común contribuciones comunes, como ocurre en el caso de los pensadores¹⁵.

En las últimas décadas se ha avanzado en esta dirección realizándose, en paralelo al catálogo tradicional, un recorrido de la historia de la filosofía a través de sus perfiles femeninos. Se trata de una *segunda* cronología que sirve, sin duda, para profundizar en la autoconciencia de la disciplina. Cabe recordar que este ejercicio cuenta con antecedentes que podrían remontarse a los diferentes registros de mujeres doctas que se fueron elaborando a raíz de la *querelle des femmes* y que encontrarían un firme punto de apoyo en la reivindicación del derecho a una vida de estudio que hace Christine de Pizan en 1405 en *Le Livre de la Cité des Dames*¹⁶. Casi tres siglos más tarde Sor Juana Inés de la Cruz sigue dando curso de manera paradigmática a esta reclamación de autonomía intelectual en la carta que dirige a Sor Filotea en 1691. En sus páginas se extiende una larga lista que recurre tanto a la memoria pagana como a la judeo-cristiana con el fin de documentar la capacidad femenina para las letras que la autora reseña en primera persona —con tanta ironía como frustración— en los términos de «filosofías de cocina». Del largo elenco, puede extractarse:

Veo a una Cenobia, reina de los palmirenos, tan sabia como valerosa. A una Arete, hija de Aristipo, doctísima. A una Nicostrata, inventora de las letras latinas y eruditísima en las griegas. A una Aspasia Milesia que enseñó filosofía y retórica y fue maestra del filósofo Pericles. A una Hipasia que enseñó astrología y leyó mucho tiempo en Alejandría. A una Leoncia, griega, que escribió contra el filósofo Teofrasto y le convenció. A una Jucia, a una Corina, a una Cornelia; y en fin a toda la gran turba de las que merecieron nombres, ya de griegas, ya de musas, ya de pitonisas; pues todas no fueron más que mujeres doctas, tenidas y celebradas y también veneradas de la antigüedad por tales. Sin otras infinitas, de que están los libros llenos, pues veo aquella

¹⁵ K.J. Warren defiende este punto de vista en su introducción como editora a *An Unconventional History of Western Philosophy. Conversations between Men and Women Philosophers*, Lanham 2009.

¹⁶ Así comienza el libro: «Sentada un día en mi cuarto de estudio, rodeada toda mi persona de los libros más dispares, según tengo costumbre, ya que el estudio de las artes liberales es un hábito que rige mi vida...» (C. de Pizán, *La ciudad de las damas*, Madrid 2018, p. 25).

egipciaca Catarina, leyendo y convenciendo todas las sabidurías de los sabios de Egipto. Veo una Gertrudis leer, escribir y enseñar. Y para no buscar ejemplos fuera de casa, veo una santísima madre mía, Paula, docta en las lenguas hebrea, griega y latina y aptísima para interpretar las Escrituras...¹⁷.

Y de este mismo siglo XVII data justamente la primera obra que se decide a reunir monográficamente los nombres de las mujeres dedicadas en el pasado a la filosofía. Se trata del libro *Historia Mulierum Philosopharum* firmado en 1690 por Gilles Ménage, un helenista asiduo a los salones literarios y cercano –lo que luego se volverá a subrayar– a *cartesianas* como Madeleine de Scudéry y Madame de Sévigné y a letradas damas como Anne Lefebvre Dacier, a quien dedica el libro como muestra de estima intelectual. El texto parte del reconocimiento de la figura de la filósofa queriendo enlazar con una línea historiografía precedente en la que acusa, no obstante, descuido y falta de rigor. En el prefacio escribe:

El número de mujeres que han escrito es tan grande que con sólo sus nombres se podría llenar un extenso volumen. Pero la mayoría de ellas se ha dedicado a estudios agradables: la retórica, la poesía, la historia, la mitología y la correspondencia elegante. Sin embargo, también ha habido algunas que se han aplicado a una disciplina más seria: la filosofía. Gracias a los fragmentos de Sópatro citados por Focio sabemos que el estoico Apolonio escribió un curioso libro sobre estas mujeres. Además, Suidas nos informa que el gramático Filocoro escribió concretamente sobre las pitagóricas. Y Juvenal explica que en su época las mujeres cultivaban la filosofía. Por eso es sorprendente que, como filósofas, Dídimo, el gramático más docto de su tiempo, únicamente cite a Temista, y Lactancio, el escritor eclesiástico más erudito, sólo a Teano. Yo, por mi parte, he encontrado sesenta y cinco filósofas en los libros de los antiguos¹⁸.

El libro es una suerte de inventario organizado en once secciones –filósofas de escuela incierta, platónicas, académicas, dialécticas, cirenaicas, megáricas, cínicas, peripatéticas, epicúreas, estoicas y pitagóricas– en las que, en entradas de desigual extensión, se presentan las diferentes pensadoras. Ménage emula el estilo que gastaba su admirado Diógenes Laercio en las *Vidas de los filósofos ilustres*¹⁹ y recoge las fuentes donde aparecen citadas las autoras a cuenta de su participación –entendida en un sentido muy amplio– en actividades de naturaleza filosófica o de su relación con otros filósofos. La hipertextualidad en torno a este vago *aire de familia* parece servir para proporcionar un criterio de inclusión que no puede evitar el efecto de cierta arbitrariedad. El estudio cede a la acumulación de anécdotas y opiniones y sobre todo interesa subrayar que desde el principio se compagina con una impresión de excepcionalidad. Algo que se evidencia, por

¹⁷ Sor J.I. de la Cruz, *Respuesta de la poetisa a la muy Ilustre sor Filotea de la Cruz*, ed. de E. Lledó, Barcelona 2008, p. 99.

¹⁸ G. Ménage, *Historia de las mujeres filósofas*, Barcelona 2012. Ménage agregó dos filósofas medievales a la segunda edición de 1692, Eloísa y Novella. El título de la traducción francesa fue *Histoire des femmes philosophes depuis l'Antiquité classique jusqu'au Haut-Moyen-Âge*.

¹⁹ Cf. la introducción de R. Rius Gatell a la edición citada de *Historia de las mujeres filósofas* de Ménage.

ejemplo, en la extensa entrada de Hipatia de Alejandría a la que se pondera tanto por sus dotes especulativas como por su virtud –declinada también en femenino como decoro y castidad– e igualmente por el martirio sufrido. Todo ello se resuelve en una especie de heroicidad. Esta pensadora ocupa, como se indicaba más arriba, el extremo de la veneración al que se ha remitido puntualmente el personaje de *la filósofa*. De acuerdo con el testimonio de Nicéforo, Ménage hace constar sobre ella que superó a los filósofos de su época y «a todos los que la habían precedido»:

Sucedió a Plotino en la escuela platónica que él había fundado y estaba dispuesta a ofrecer el conocimiento de los saberes a todos los estudiosos. Por consiguiente, todos los que tenían interés por la filosofía acudían a ella no sólo por la honesta y digna libertad en el decir que le era intrínseca, sino también porque se dirigía a los hombres principales casta y prudentemente. No parecía un acto indecoroso el hecho de que se presentara entre los varones. Todos la reverenciaban y la respetaban por su excelente pudor. Era la admiración de todos, hasta que contra ella se desató la envidia²⁰.

Aunque su contribución a la normalización del pensamiento femenino es limitada, este primer intento de historiografiarlo tiene un importante rendimiento en lo que concierne a la ilustración de los intereses del siglo XVII, que fueron propicios para el reconocimiento intelectual de las mujeres, como apuntaremos al final. Así mismo, cabe subrayar que Mary Ellen Waithe narra el descubrimiento del libro de Ménage como una de las principales fuentes de inspiración de *A History of women philosophers*, que se publica entre 1987 y 1995 en cuatro volúmenes organizados por períodos²¹. El alcance de este proyecto editorial no puede, sin embargo, compararse con el del ejercicio doxográfico de *Historia Mulierum Philosopharum*. Al hilo de una labor sistemática de documentación y análisis de fuentes, de traducción textual, de análisis crítico y de recopilación bibliográfica, la serie compone una detallada imagen de la filosofía hecha por mujeres en las diferentes épocas que ha sido, no obstante, excluida de la representación tradicional de la disciplina. La editora se centra en la recuperación significativa de aportaciones desde la convicción de que, en paralelo a sus colegas varones, las filósofas se han ocupado de los mismos temas en torno a los principios del conocimiento y del comportamiento humano.

La obra maneja implícitamente, por lo tanto, un doble guion historiográfico femenino y masculino. Y, de hecho, al comienzo de cada volumen se inserta una tabla cronológica en la que se disponen los nombres de las pensadoras de

²⁰ G. Ménage, *Platónicas*.

²¹ *A History of Women Philosophers*, M.E. Waithe (ed.), 4 vols., Dordrecht/Boston/London 1987ss (Kluwer Academic Publishers). El proyecto editorial sigue desarrollándose como proyecto de investigación desde la universidad alemana de Paderborn. Más cerca del estilo de la obra de Ménage y a modo de breve catálogo sirve la obra de I. Gleichauf, *Ich will verstehen. Geschichte der Philosophinnen*, München 2005, en el que presentan cronológicamente las trayectorias de 44 pensadoras. Ha sido traducido como *Mujeres filósofas en la historia. De la Antigüedad hasta el siglo XXI*, Barcelona 2010. En el espacio del siglo XX cabe mencionar los dos volúmenes editados por M. J. Guerra Palmero y A. Hardisson, *20 Pensadoras del siglo XX*, Madrid 2006.

determinado período frente a la correspondiente alineación de los pensadores. Ciertamente, este eje gemelar resulta ilustrativo de cara a comprobar cómo, junto y en torno a los clásicos, emergen otras figuras prácticamente desconocidas que comparten problemas y que colaboran en la articulación de la red de respuestas. Volviendo al tiempo de Ménage, el tercer volumen de la serie no sólo permite, por ejemplo, ampliar la contextualización del pensamiento de Descartes, sino ahondar en su comprensión a la luz de intervenciones contemporáneas originales como las de Isabel de Bohemia, Anne Finch, Cristina de Suecia, Margaret Cavendish, Sor Juana Inés de la Cruz, Catharine Trotter Cockburn, Damaris Cudworth Masham... A propósito de estos y otros nombres es posible tanto establecer relaciones de afinidad como desplegar controversias y contrastar fácilmente, en cualquier caso, la voluminosa omisión de referencias femeninas que toleran los diccionarios y las enciclopedias de filosofía estándares.

En resumidas cuentas, las historias de las filósofas proponen un ejercicio de memoria discriminado que resulta útil –y todavía ineludible– en la medida en que es necesario abordar de manera específica la visibilidad de las autorías afectadas por el sesgo de género que ha operado en la memoria de la disciplina. Sin embargo, conviene calibrar con cuidado la posible *feminización* de esta secuencia que entraña el riesgo de reforzar la percepción de alteridad y acabar difuminando, en consecuencia, la relevancia de las aportaciones²². Insistir en el *segundo* eje de las mujeres pensadoras podría acabar sancionando un modelo hermenéutico desvinculado de la memoria filosófica convencional que declinaría apreciar y aprovechar, además de lo que esta ha excluido, lo que ha contenido y los recursos que puede seguir ofreciendo. Por ello, se trataría más bien de avanzar hacia la unificación de esa doble línea, lo que exige una reflexión crítica a propósito de la plantilla historiográfica que ha estructurado el relato canónico. Como se anunciaba en la introducción, se trata de pensar la posibilidad de una reescritura de la tradición que muestre una mayor capacidad integradora.

3. El esquema historiográfico

La operación de inclusión/exclusión que se consuma en el canon se ha valido de un esquema básico que con diferentes variantes ha convenido en representar la crónica de la filosofía como un proceso acumulativo que marcha al compás de sus grandes nombres. Sobre este presupuesto general –que es expresivo de la concepción lineal de la historia heredada del cristianismo y ratificada bajo el signo del progreso en la ilustración– la memoria de la disciplina se ha ido elaborando de acuerdo con diversas fórmulas que han coincidido en la voluntad de ajustar la pluralidad intrínseca de la práctica filosófica –que wittgensteinianamente se describía más arriba como *aire de familia*– a una unidad de sentido. Según P. Bourdieu, a semejante empeño por vencer la multiplicidad de corrientes,

²² Sobre las ambigüedades y riesgos que plantea la *historización feminista*, cf. F. Collin *Historia y memoria o la marca y la huella*, en *El género de la memoria*, F. Birulés (comp.), pp. 155-170.

orientaciones y objetivos que se ha constatado a lo largo de las diferentes épocas responden los patrones dominantes que Kant, Heidegger y Hegel han puesto paradigmáticamente en juego²³. A pesar de las distancias, en los tres se activa la conciencia del filósofo profesional que ha de gestionar el funcionamiento de un campo de estudio y fijar, por lo tanto, una norma. Y todos ellos lo hacen mediante un ejercicio de autoridad que administra de una determinada manera el reconocimiento a las figuras anteriores.

Punteando rápidamente estos referentes, para Kant la sucesión empírica de las posiciones previas queda reciclada en una filosofía de la razón pura en la que se acaba descubriendo el orden de las ideas. Este se pliega a un desarrollo lógico que tendría su punto culminante en el propio criticismo en tanto que superación del dogmatismo y del escepticismo. La metafísica quedaría así concebida como una actividad no histórica en torno a lo *a priori*, a condiciones de posibilidad universales y necesarias. Y cabe precisar que incluso cuando el pensador de Königsberg aborda la cuestión de «los acontecimientos que han de acaecer» contempla una «representación a priori» y no empírica de los mismos en la medida en que su hilo conductor es el *télos* del progreso²⁴. Heidegger, por su parte, ofrecería un modelo de corte filológico que propone una pauta de lectura que ha de retrotraerse al comienzo, a los presocráticos, en busca de la pureza del discurso originario. A partir de aquí, y asumiendo que la pregunta por el ser «está hoy caída en el olvido»²⁵, se reinterpreta la historia de la filosofía como un proceso de ocultamiento que ha de revertirse con un trabajo de desvelamiento que se consumaría en la intuición del *Dasein*. En ambas fórmulas se aprecia el intento de reconducir todo lo anterior a una clave hermenéutica definitiva. Y este acto de cierre también opera en el programa hegeliano, que es el que en su versión *desabsolutizada*, como ahora se precisará, se ha normalizado de una manera más efectiva en el *modus operandi* del canon.

Hegel considera que en su sistema –el idealismo absoluto– se detiene, por acabado, el movimiento teleológico que ha enlazado los sistemas anteriores y que la tarea del filósofo consiste consecuentemente en reconstruir este proceso ya cumplido. Una tal clausura de la disciplina hace que las posiciones pasadas que se juzgan significativas –es decir, dialécticamente productivas– sean asumidas como momentos incompletos pero necesarios en el despliegue del Espíritu absoluto: este es, en efecto, la «sustancia» de la historia universal, «quien en ella teje y el único que la mueve»²⁶. Sin embargo, incluso si se prescinde de este último descriptor, la concepción hegeliana sigue operativa generando la impresión de

²³ Cf. P. Bourdieu, *Les sciences sociales et la philosophie*, pp. 47ss. Sobre las maneras de abordar la historia de la filosofía cf. también S.C. Rickless, *Brief for an inclusive anti-canon*, «Metaphilosophy», XLIX, n. 1.2, 2018, pp.167-181.

²⁴ I. Kant, *Replanteamiento de la cuestión sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor* (1797), en *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, Madrid 2005, VIII.

²⁵ M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, «Introducción», Madrid 1998, p. 11.

²⁶ G.W.F. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, Hamburg 1955, p. 50; G.W.F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid 2000, p. 570.

que la historia de la filosofía se eleva por encima de lo contingente. Su poder de atracción reside en que proyecta una imagen panorámica homogénea en la que el sentido se ajusta a la totalidad —«lo verdadero es el todo»²⁷— y el hilo de la inteligibilidad se descubre en la intervención encadenada de quienes se distinguen como artífices-protagonistas del mismo. Se crea así el efecto de que la filosofía camina a enormes pasos, a largas zancadas, o de que al menos sólo han permanecido determinadas huellas en el recorrido y el resto de pisadas se ha desvanecido en la accidentalidad. Como escribía el propio Hegel, a la Historia sólo le importan los grandes hombres, que son los que actúan como portavoces del espíritu, llegando a comparar a quienes querían entorpecer su marcha con pequeños insectos cuya impotencia sólo podía ser motivo de befa²⁸.

El enfoque hegeliano puede acabar reduciendo buena parte de la multiplicidad filosófica del pasado a lo anecdótico o concederle en el mejor de los casos un valor meramente instrumental. Contra ella, es posible plantear otra comprensión de la disciplina acorde a una autoconciencia menos épica que muestre, no obstante, una mayor solvencia de cara a reescribir una historia de la filosofía más inclusiva. Como contrapunto, podría en este momento apelarse a Nietzsche y a la censura de la *historiografía metafísica* de cuño hegeliano en la que se empleó a fondo a lo largo de su obra. A su entender, dicho planteamiento impone en el devenir un «punto de vista suprahistórico» que aspira a reducir la pluralidad ejecutando con su idea de reconciliación final una especie de *cierre y balance* que agota la posibilidad de introducir algo diferente²⁹. Justamente en la época en la que la filosofía se perfila como una disciplina con sentido histórico, el autor de las *Consideraciones intempestivas* hacía notar los riesgos que entraña el exceso del mismo en la medida en que, a su entender, amenaza con sancionar una memoria esclerotizada que interrumpe la conexión eficaz con el presente. Por ello, su propuesta pasaba por desestructurar la composición convencional del pasado y ensayar nuevas aproximaciones de tal manera que fuera posible valorar y aprovechar la riqueza insospechada e impensada de sus múltiples pliegues.

En el horizonte de la reescritura de la exclusión femenina del canon filosófico, adoptar la sensibilidad nietzscheana en este punto implicaría asumir el compromiso con una representación más horizontal, diversificada y coral de la historia de la filosofía. En ella los hitos —las figuras cumbres— quedan arraigados a un paisaje de voces heterogéneas que tienen tesituras y niveles de protagonismo distintos pero que no están tan desniveladas entre sí como suele prefigurarse. Ello no ha de bloquear, por supuesto, el estudio de los filósofos clásicos, que son quienes captaron de una manera reveladora los temas de su tiempo. Pero cabe añadir la precisión de que lo hicieron con seguridad también entre otros autores

²⁷ G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, ed. de M. Jiménez Redondo, Valencia 2006, p. 125.

²⁸ G.W.F. Hegel, *Briefe von und an Hegel*, Band II, Hamburg 1953, p. 86.

²⁹ F. Nietzsche, *Consideraciones intempestivas II. De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*, en *Obras completas*, 4 vols., ed. dirigida por D. Sánchez Meca, Madrid 2011ss, I, pp. 697ss.

y autoras que no han obtenido ese título, pero de quienes se puede recuperar, a pesar de ello, no obstante, aportaciones valiosas. Y también ciertamente urge puntualizar que las cuestiones que ellos definieron de manera paradigmática se han de articular y completar con otras que quizás pasaron inadvertidas en un momento dado pero que pueden activarse cuando se ponen en juego otras perspectivas y también, como se va a insistir a continuación para finalizar, los intereses de la propia época, nuestros intereses. En cualquier caso, cabe reparar en que los grandes nombres siempre se bordan en un tejido que pertenece también a otros que han quedado difuminados en el trasfondo. La reconstrucción de este tejido polifónico es la que puede facilitar el reconocimiento de las autorías femeninas relevantes en continuidad con la exigencia contemporánea de pensar de una manera más cuidadosa y matizada la pluralidad.

4. El presente y sus intereses

Habida cuenta del recorrido hasta aquí realizado, y con el fin de acercarnos a algunas conclusiones, conviene subrayar que la incorporación de las filósofas a la memoria de la disciplina se presta a diferentes estrategias. Tal y como se ha visto, puede afrontarse –y esta es la ruta más transitada– como un proyecto historiográfico centrado en reconstruir un eje exclusivamente femenino en paralelo al convencional. Sin embargo, la apuesta de estas páginas es la de avanzar hacia una representación integrada e integradora de la disciplina que pasa, en primer lugar, por una toma de conciencia de la operación de inclusión/exclusión que efectúa el canon y, en segundo, por una revisión del esquema historiográfico *more* hegeliano que de una manera laxa pero *pregnante* presupone. A propósito de esto, cabe aquí una última reflexión sobre los posibles usos de la tradición.

En las segundas *Consideraciones Intempestivas* a las que ya se ha aludido, Nietzsche distinguía tres posibles modalidades en la interpretación del pasado, *monumental*, *anticuaria* y *crítica*, cuya utilidad –o perjuicio– había de medirse de acuerdo con las necesidades individuales o colectivas y las correspondientes metas establecidas. Poniéndolas en juego, podría decirse que la filosofía canónica adopta un estilo *monumental*. Este se rinde a los grandes momentos y encuentra en ellos una excelencia que puede llevar a despreciar y olvidar, como ya se ha advertido, buena parte del tiempo pretérito –reduciéndolo a «una corriente gris donde sólo *facta* aislados, embellecidos, se destacan cual islotes»³⁰–. Por su parte, la vía diferenciada de la historia de las filósofas parece ajustarse mejor a la perspectiva *anticuaria*, que conviene, según Nietzsche, a quien quiere conservar y preservar de entre lo ya acontecido lo que considera más valioso. En ello se detiene, en consecuencia, de manera minuciosa y detallista concediendo a lo

³⁰ *Ibid.*, p. 705.

pequeño y limitado una «dignidad e inviolabilidad» capaz de asegurar una suerte de «morada íntima»³¹.

Ambas aproximaciones desempeñan su papel en la reescritura de la exclusión femenina, pudiendo incluso funcionar de manera complementaria en tanto y cuanto la segunda aspire a rellenar y completar el esquema básico que proporciona la primera y consiga reparar la fragmentariedad que amenaza la secuencia de las pensadoras. Ello permitiría constatar que el espacio de la memoria filosófica desborda el que organiza el canon y que las intervenciones de las filósofas han sido efectivas a pesar de su ausencia de la historiografía oficial. Sin embargo, esta tarea de ampliación, que tan ilustrativa resulta en sí misma, puede acabar convirtiéndose en un mero ejercicio erudito y doxográfico si no se provee de un criterio solvente. De ayuda sería en este asunto el expediente de la historiografía *crítica* que, a juicio de Nietzsche, responde a un diagnóstico de injusticia que insta a abrir horizontes alternativos. Esta perspectiva converge sin duda con la genealógica y contribuye a desencantar el tiempo pretérito y a vaciar su narración de trazos metafísicos, pero sobre todo quiere atender a los intereses del presente y a su voluntad transformadora. La reseña de la tradición exige, así pues, una clave hermenéutica que haga significativa su lectura contemporánea³².

Como ya se ha señalado, el canon es un producto histórico y circunstancial. Cada época tiene el suyo propio y el *progreso* de la verdad que recogen sus sucesivas antologías refleja las inquietudes y preocupaciones que atravesaron un determinado momento. Su revisión no deja de ser, por lo tanto, una actualización que asume, de manera más o menos expresa, el compromiso con temas apremiantes³³. En este sentido, cabe también remitir la reivindicación de una historiografía en clave de género a nuestro interés en visibilizar la pluralidad, una pluralidad inherente a la práctica filosófica que se despliega y realiza también en las intervenciones de las pensadoras. La resistencia a la estandarización de la disciplina que implica este proyecto no debe desembocar en una impugnación sin matices del canon. Este ha funcionado –y lo sigue haciendo– como modelo formativo que franquea la entrada a la herencia filosófica, pero la obligatoriedad que aspira a imponer puede relativizarse y compaginarse con diferentes versiones y reinterpretaciones. Por otra parte, como se indicaba más arriba, sus propios contenidos han proporcionado herramientas metodológicas y conceptuales para ello en la medida en que no sólo han servido para la repetición conservadora, sino también para una autorreflexión de efectos críticos y transformadores.

³¹ *Ibid.*, p. 707.

³² Escribe Nietzsche: «sólo desde la fuerza suprema del presente estáis legitimados para interpretar lo pasado» (*ibid.*, p. 724). M^a José Guerra pone en juego la crítica de H. Arendt a la tradición filosófica para insistir así mismo en la necesidad de releer el pasado desde las necesidades e intereses actuales. Cf. su trabajo *Hannah Arendt: Una mujer irrumpe en la genealogía filosófica*, en M.E. Monzón & I. Perdomo, *Discursos de las mujeres, discursos sobre las mujeres*, Sta. Cruz de Tenerife 1998, pp. 85-123.

³³ Cf. G. Lloyd, *Feminism in History of Philosophy*, en *The Cambridge Companion to Feminism in Philosophy*, M. Fricker & J. Hornsby (eds.), Cambridge 2000, pp. 245ss.

Es el caso del cartesianismo, que ya se ha mencionado como punto de anclaje para pensar una historia de la filosofía inclusiva. En su radio de influencia, se consigue justamente abrir en el siglo XVII un marco de reflexión en el que se concentra la emergencia de obras que se aplican a ofrecer una imagen positiva de las mujeres como *La femme heroique* (1645) de Jacques du Bosc o *Le cercle des femmes sçavantes* (1663) de Jean de La Forg. Es bien sabido que es el cartesiano Poulain de la Barre quien tematiza en *De l'égalité des deux sexes* (1673) la expresión *l'esprit n'a pas de sexe* que circulaba por la vida cultural de esta época. Como se ha observado ya, este sería el contexto de la *Historia Mulierum Philosopharum* de Ménage, quien se ve, por cierto, envuelto en la caricatura que se hace célebre en *Les femmes savantes* (1672). Aquí obtiene el papel de erudito hipócrita y embaucador –Vadius– que suministra a las mujeres que dicen querer cultivar la filosofía sus ridículas y estériles preocupaciones –a las que Molière acaba reduciendo el preciosismo, sumergiéndolo en la sátira el cuestionamiento del orden patriarcal que este movimiento comportaba–. En cualquier caso, el cartesianismo que impregna difusamente los salones pero sobre todo el que practican con rigor –y polémicamente– pensadoras como Isabel de Bohemia, Mary Astell o Margaret Cavendish, entre otras, consigue feminizar el ideal de autorresponsabilidad que en primera persona del singular reclama la *res cogitans*³⁴. Este clima filosófico propicia, en definitiva, la construcción de un nuevo espacio discursivo para el feminismo en torno a una noción universal de igualdad que promueve el empoderamiento intelectual de las mujeres de esta época.

Este capítulo del pensamiento moderno sería un ejemplo de reescritura de la exclusión femenina a través de la reconstrucción del tejido diversificado y polifónico en el que discurre la historia de los conceptos. Esta estrategia permite apreciar que la filosofía hecha por mujeres no es una tradición independiente o paralela, sino que compone un haz de hilos dentro del complejo debate que va dando forma a las ideas. No se trata entonces de un fenómeno que se produce de manera artificiosa ni de un exceso que obligue a la disciplina a una digestión forzada, sino de un elemento constitutivo que debería servir para ilustrar una concepción de la misma en términos de conversación y controversia antes que de superación o sucesión de posiciones³⁵. Este enfoque podría suponer así mismo un enriquecimiento del campo de estudio si se acentúa que las filósofas, dado ese marco histórico de *injusticia epistémica* al que antes se hacía referencia, ayudan a evidenciar las condiciones materiales del ejercicio filosófico y los sesgos con los que se compagina. Sus intervenciones serían así también un motivo para profundizar en la perspectiva de un sujeto situado y ayudarían a advertir cómo las cuestiones más abstractas tienen un trasunto socio-político determinado.

³⁴ Cf. E. Nájera, *La capacidad feminista de la filosofía cartesiana*, «Ingenium. Revista Electrónica de Pensamiento Moderno y Metodología en Historia de la Ideas», XI, 2017, pp. 103-118.

³⁵ Un ejemplo de ello sería la propuesta de K. J. Warren (ed.), *An Unconventional History of Western Philosophy. Conversations between Men and Women Philosophers*. Y también se plantea en esta dirección el manual de historia de la filosofía para segundo de bachillerato de A. González Suárez *Mujeres, varones y filosofía*, Barcelona 2009.

5. A modo de conclusión

En resumidas cuentas, en el canon filosófico se gestiona la ecuación entre el poder y el saber planteada por M. Foucault y asumida en estas páginas. Y el punto final lo va a proporcionar precisamente la cita que en *Les mots et les choses* se hace de un hilarante fragmento de Jorge Luis Borges en el que se juega a transcribir la clasificación de animales que aparece en la imaginaria enciclopedia china *Emporio celestial de conocimientos benévolos*:

En sus remotas páginas está escrito que los animales se dividen en (a) pertenecientes al emperador, (b) embalsamados, (c) amaestrados, (d) lechones, (e) sirenas, (f) fabulosos, (g) perros sueltos, (h) incluidos en esta clasificación, (i) que se agitan como locos, (j) innumerables, (k) dibujados con un pincel finísimo de pelo de camello, (l) etcétera, (m) que acaban de romper el jarrón, (n) que de lejos parecen moscas³⁶.

La absoluta arbitrariedad que exhibe la lista vuelve impertinente la comparación con cualquier versión del canon filosófico. Sin embargo, cabe notar que hasta el catálogo más absurdo adquiere cierta pátina de razonabilidad cuando asume un orden, en este caso el que prestan las letras del alfabeto, y sobre todo cuando es posible imaginar su validez en cierto contexto acorde, por ejemplo, a prácticas dogmáticas o autoritarias. En el acto de clasificar no deja de reconocerse invariablemente un ademán de poder. Y en este sentido no resultaría complicado aventurar algunos de los intereses políticos e institucionales reales que podrían hacer inteligible y operativa la hipérbole borgiana. El escalpelo normativo cierra siempre un modelo que, como se ha insistido, no sólo ha de ser coherente internamente –desde el punto de vista teórico–, sino también con respecto a las estructuras de dominación vigentes. Estas, no obstante, también coexisten con la posibilidad de la resistencia y de la trasgresión, algo implícito en el impensado «etcétera» que se cuela en la clasificación. La reescritura de las exclusiones, también la de las mujeres que se han dedicado a la filosofía, queda así prevista en la propia complexión circunstancial y contingente de la memoria canónica.

Borges zanjaba en su relato que «no hay clasificación del universo que no sea arbitraria y conjetural. La razón es muy simple: no sabemos qué cosa es el universo»³⁷. En el caso de la filosofía parece difícil poder ajustarla a una definición, pero sería imposible declinar el terco *aire de familia* que exhibe su variado ejercicio. Lo que sí cabe concluir a propósito de la práctica filosófica –que no puede renunciar a esbozar horizontes normativos, como el de la igualdad– es que debe insistir en la reflexión sobre su intrínseca pluralidad abordando las excepciones, silencios y asimetrías que ha producido y reproducido históricamente

³⁶ J.L. Borges, *El idioma analítico de John Wilkins*, en *Otras inquisiciones*, Barcelona 2007, p. 164. M. Foucault cita el texto en *Las palabras y las cosas*, Madrid 1997, p. 2.

³⁷ *Ibid.* Borges ha dedicado varios textos a la cuestión del canon literario. En el volumen citado *Otras inquisiciones* puede también leerse *Sobre los clásicos* y *La flor de Coleridge*, en el que trata la dialéctica unidad/multiplicidad en la historia de la literatura.

su estandarización en continuidad con determinados intereses. Como se ha intentado mostrar, en el frente de esta tarea autocrítica ha de encontrar su lugar el estudio de las intervenciones femeninas.

Elena Nájera, Universidad de Alicante

✉ elena.najera@ua.es